



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

'Bei Zuwiderhandlungen wird es donnern'

Citation for published version:

Gentz, J 2013, 'Bei Zuwiderhandlungen wird es donnern': Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs. v.u.Z', *Saeculum*, vol. 62, no. 2, pp. 213-228.
<https://doi.org/10.7788/SAECULUM.2012.62.2.213>

Digital Object Identifier (DOI):

[10.7788/SAECULUM.2012.62.2.213](https://doi.org/10.7788/SAECULUM.2012.62.2.213)

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Saeculum

Publisher Rights Statement:

© Gentz, J. (2013). 'Bei Zuwiderhandlungen wird es donnern': Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs. v.u.Z. *Saeculum*, 62(2), 213-228. [10.7788/SAECULUM.2012.62.2.213](https://doi.org/10.7788/SAECULUM.2012.62.2.213)

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



„Bei Zuwiderhandlungen wird es donnern“

Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs. v.u.Z.

Joachim Gentz

Einführung

Eine provokative These soll hier am Anfang stehen: Wissen über die Zukunft ist etwas, das in China nie eine große Rolle gespielt hat.

Mit Ciceros *De divinatione*, *Über die Wahrsagung*, haben wir einen frühen europäischen Elitediskurs über bestimmte Formen des Wissens von der Zukunft vorliegen, die wir als „Schicksalsvorhersage“ oder „Prognostikation“ bezeichnen. In China gibt es keine entsprechenden Elitediskurse über Prognostikation, obwohl Zeugnisse von Divinationspraxis und Divinationsdiskursen sich überall finden. Diese unterscheiden sich jedoch grundlegend von den europäischen darin, dass die europäischen Prognostikationen Aussagen über die Zukunft und das Schicksal des Einzelnen treffen. Sie vermitteln ein Wissen darüber, wie die Zukunft dereinst sein wird und wie es einzelnen Individuen dann ergehen wird. Divination im frühen China (das heißt in der vorbuddhistischen Zeit, bis zum Ende des ersten Jhs. u.Z.) geht es dagegen vor allem um die Vermittlung des Wissens darüber, was einzelne tun müssen, damit Dinge sich so entwickeln, wie sie sie gerne hätten. Das ist ein grundsätzlich anderes Anliegen. Die hundert von Vorhersagen, die in die historische Narrative des *Zuo zhuan* (5.–3. Jh. v. u. Z.) eingewoben sind, basieren nicht auf einem Glauben an ein determiniertes Schicksal, das es zu erkennen gilt, sondern darauf, dass Ursachen für bestimmte Entwicklungen verstanden werden können, indem Handlungsmuster mitsamt deren Konsequenzen am historischen Material erkannt und miteinander korreliert werden. Wer gelernt hat, welche Konsequenzen aus welchen Handlungen entstehen, kann die Zukunft selbst formen, indem er die Handlungen anstrebt, die zu den erwünschten Konsequenzen führen.¹ Das unterscheidet sich von Aussagen darüber, ob man reich und berühmt wird oder hohes Alter und Gesundheit erlangt, wie wir es vornehmlich in den Beispielen in Ciceros *De divinatione* finden. Selbst in Wang Chongs kritischen Essays (*Lunheng*, in den Jahren 76–84 u. Z. verfasst), von denen einzelne sich ausschließlich mit Vorhersagung und Schicksal auseinandersetzen, finden wir nirgends das Konzept eines Schicksals, das unser Leben bestimmt, sondern nur verschiedene Schicksale oder Aspekte des Schicksals, die sich gegenseitig beeinflussen und deren Kräfteverhältnis sich

¹ Wang 1984; Zhang 1995; Kalinowski 1999; Moffett 1999.

Joachim Gentz

je neu ordnet.² Dasselbe finden wir auch früher schon sehr anschaulich in einer Geschichte im Buch *Zhuangzi* (frühes 3. Jh. v. u. Z.) dargestellt, die auch noch im Buch *Liezi* (4. Jh. u. Z.) aufgenommen ist. Der Glaube daran, dass wir wissen können, wie die Zukunft aussieht, wird also bereits im 3. Jh. v. u. Z. in Frage gestellt.

Der Zauberer und der Weise

Es war einmal ein göttlicher Zauberer, der kam von Tsi und ließ sich in Dscheng nieder. Sein Name hieß: Gi Hiän. Er wußte Tod und Leben, Sein und Nichtsein, Glück und Unglück, langes und kurzes Leben auf Jahr, Monat, Woche und Tag hinaus genau zu bestimmen wie ein Gott. Wenn die Leute von Dscheng seiner ansichtig wurden, so gingen sie ihm alle aus dem Wege.

Liä Dsi besuchte ihn, und sein Herz ward betört. Er kehrte zurück, um es dem Meister Hu Kiu anzusagen und sprach: „Anfangs hielt ich des Meisters Sinn und Lehre für vollkommen, nun aber gibt es eine, die doch wohl noch vollkommener ist.“ Meister Hu sprach: „Ich kam mit dir nur bis zum Buchstaben, nicht bis zum Wesen selbst, und nun hast du wirklich den geheimen SINN erlangt? Was für Eier legen denn die Hennen ohne Hahn? Daß du über den geheimen SINN mit der Welt streitest, zeigt deine Arglosigkeit, darum hat der Mensch dich in die Hand bekommen und aus deinen Mienen gelesen. Versuche es einmal, ihn mit hierher zu bringen, damit ich es ihm zeige.“

Andern Tags kam Liä Dsi mit ihm vor den Meister Hu. Beim Hinausgehen sprach er zu Liä Dsi: „Wehe, dein Lehrer wird sterben und nicht am Leben bleiben, er kann es höchstens noch eine Woche lang treiben. Ich habe Wunderliches gesehen, ich habe feuchte Asche gesehen.“

Liä Dsi ging wieder hinein und weinte bitterlich, also daß die Tränen seine Kleider feuchteten, und sagte es dem Meister Hu. Meister Hu sprach: „Ich habe ihm soeben im Geiste die äußere Form der Erde gezeigt, wenn die Keime sich noch nicht regen und noch nicht da sind. So sah er wohl die Wirkung meiner Lebenskraft in verhaltenem Zustand. Komm noch einmal mit ihm.“

Tags darauf kam er wieder mit ihm vor den Meister Hu. Beim Hinausgehen sprach er zu Liä Dsi: „Zum Glück hat dein Lehrer mich getroffen. Er ist geheilt. Er hat völliges Leben. Ich sah eine gleichstehende Waage.“

Liä Dsi ging hinein und sagte es dem Meister Hu. Meister Hu sprach: „Ich habe ihm soeben im Geiste den vom Himmel befruchteten Boden gezeigt. Ohne daß von außen her ein Begriff oder etwas Wirkliches in ihn eingeht, regte sich zu meinen Füßen der Kreislauf des Lebens. Das war die gleichstehende Waage. So sah er mich wohl im Zustand meiner Güte. Komm noch einmal mit ihm.“

Tags darauf kam er wieder mit ihm vor den Meister. Beim Hinausgehen sagte er zu Liä Dsi: „Dein Lehrer ist nicht gesammelt, darum kann ich nicht in seinen Mienen lesen. Er soll versuchen sich zu sammeln, dann will ich wieder seine Mienen deuten.“

Liä Dsi ging hinein und sagte es dem Meister Hu. Meister Hu sagte: „Eben zeigte ich ihm im Geiste die große unergründliche Tiefe. So hat er wohl etwas von den Wirkungen meiner Beharrungskraft verspürt. Aber komm wieder mit ihm.“

Tags darauf kam er wieder mit ihm vor den Meister. Aber noch ehe er sich richtig hingestellt hatte, verlor er die Fassung und lief weg. Meister Hu sprach: „Lauf ihm nach!“

² Gentz 2005.

Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs.

Liä Dsi lief ihm nach, holte ihn aber nicht ein. Er kam zurück, meldete es dem Meister Hu und sprach: „Er ist verschwunden, er hat sich verloren, ich konnte seiner nicht habhaft werden.“

Meister Hu sprach: „Eben habe ich ihm im Geiste gezeigt, wie vor aller Dinge Anfang mein Vater (der SINN) hervortrat. Ich bot ihm das Wesenlose und war unpersönlich. Er wußte nicht, was er daraus machen sollte. Es war ihm wie stürmender Wirbel, es war ihm wie fließende Wogen, darum lief er weg.“

Danach meinte Liä Dsi, daß er noch nicht die ersten Anfänge gelernt habe. Er ging heim und kam drei Jahre lang nicht wieder hervor. Er kochte für sein Weib und brachte den Schweinen das Futter, gleich als ob es Menschen wären. Um andere Geschäfte kümmerte er sich nicht. Allerhand Schmuck und Zier schaffte er ab. Nur die einfache Form ließ er bestehen. Alles Zerstreuende beseitigte er. Und das Eine dadurch erlangte er.³

Ein Meister der Schicksalsdeutung wird hier von einem Meister der daoistischen Selbstkultivierung in die Irre geführt, weil letzterer seinen eigenen Geist so sehr unter Kontrolle hat, dass er in der Lage ist, die Konstellation seiner Lebenskräfte willentlich zu verändern und dem Seher ganz unterschiedliche Identitäten, Physiognomien und Schicksale zeigt, die dieser nicht mehr einheitlich deuten kann, so dass er die Flucht ergreift, als er ihm schließlich eine leere und wesenslose Identität zeigt. Schicksal ist demnach beeinflussbar und wird permanent gestaltet. Es liegt nicht außerhalb des Menschen, sondern in ihm selbst, und wer sich selbst kennt und kontrolliert, kennt und kontrolliert auch sein Schicksal.⁴

Wissen über die Zukunft wird daher nirgends in den frühen chinesischen Quellen (die nur die Elitediskurse spiegeln) durch den Zugang zu einer Informationsquelle gesucht, welche Auskunft über die Zukunft gibt, weil es die Zukunft als festes Konzept in diesen Quellen nicht gibt. Stattdessen wird Auskunft über die Beschaffenheit der Gegenwart gesucht, deren je verschiedene Kräfteverhältnisse mal dieser, mal jener Handlung förderlich sind und zu je ganz unterschiedlichen Ergebnissen einer Handlung führen können. Wissen von der Zukunft bedeutet im frühen chinesischen Kontext daher: wissen, wie der Ausgang einer Handlung sein wird, wenn sie jetzt, in der gegebenen Situation mit all ihren komplexen Wirkkräften, vollzogen wird. Zukunftswissen basiert daher immer auf einer Diagnose der Gegenwart. Und diese erfolgt in China, soweit wir das zurück verfolgen können, entweder auf der Grundlage regelhafter Zyklen, in deren Spannungsverhältnis stehend die Gegenwart gedacht ist, oder anhand von linearen Kausalketten, die entweder induktiv aus historischen Exempla abgeleitet sind oder systematisch ideal konstruiert werden. Beide Modelle, das zyklische und das lineare, verlangen unterschiedliche Operationen, um mit ihnen Wissen über die Zukunft zu erlangen. Im zyklischen Modell findet die Diagnose der Gegen-

³ Wilhelm 1987, S. 61–63.

⁴ Der zentrale Punkt dieser Geschichte, wie determiniert die Physiognomie eines Menschen sei, wird 2200 Jahre später in Europa noch zwischen Goethe und Lavater diskutiert, vgl. Kuzniar 1986, S. 10–11.

Joachim Gentz

wart als Positionsbestimmung innerhalb einer zyklischen regelhaften Abfolge von Ereignissen oder Wirkkräften statt, deren folgende Position im Zyklus regelhaft definiert ist und Aufschluss über die zukünftigen Folgen einer gegenwärtigen Handlung gibt. Im linearen Modell hingegen gilt es, diejenige Kausalkette zu identifizieren, an deren Anfang man gerade mit einer Handlung steht, um dann die Folgen dieser Handlung absehen zu können. Diese beiden Modelle, die regelhaften Zyklen einerseits und die linearen Kausalketten andererseits, können jeweils empirisch oder ideal begründet sein.

Das Modell des empirischen Zyklus' als Muster von Prognosen ist uns aus der eigenen Erfahrung mit der empirischen Welt bekannt. Wir alle würden darauf wetten, dass morgen früh die Sonne aufgeht, dass die Blätter im Herbst von den Bäumen fallen werden, die Vögel in den Süden ziehen und der Mond nach dem gestrigen Neumond wieder wachsen wird. Diese Art von Prognosen ist für agrarische Gesellschaften existentiell, Kalender und Almanache sind Ausdruck einer astronomischen Wissenschaft sowie einer Phänomenologie der sichtbaren Zyklen der Welt. Ich zitiere aus einem frühen Almanach (5. oder 4. Jh. v.u.Z.):

Im ersten Monat regen sich die Winterschläfer. Die Wildgans fliegt in nördliche Gegenden. Der Fasan balzt und flattert. Die Fische kommen empor bis direkt unter das Eis. Der Bauer setzt seinen Pflug zusammen. Zu Beginn des Jahres opfert man dem Pflug. Im Garten kommt der Lauch hervor. Zur Zeit kommt der edle Wind. Die kalten Tage ändern sich. Das Eis beginnt oben zu schmelzen. Die Feldmäuse kommen heraus. Der Bauer schreitet durch die Felder und jätet. Der Fischotter opfert Fische.⁵ Der Habicht wird alsbald zur Taube. Wenn der Schnee schmilzt, tut der Bauer zuerst Fron auf dem öffentlichen Feld. Man pflückt das duftende Yun-Kraut. Der Ballstern wird sichtbar. Zu Beginn der Abenddämmerung kulminiert Orion, und der Stil des Scheffels hängt nach unten. Die Weiden knospen. Die Pflaumen, Aprikosen, Bergpfirsiche beginnen alsbald zu blühen. Es bilden sich Knollen am Hao-Gras. Die Hühner brüten und hegen.⁶

Wir sehen, dass diese Almanache nicht nur deskriptiv sind, sie sind zugleich auch instruktiv.

Neben diesen Zyklen der sichtbaren Welt, ich möchte sie *empirische Zyklen* nennen, gibt es in der frühen chinesischen Vorstellung auch diverse Zyklen unsichtbarer Kräfte, die regelhaft auf unser Leben einwirken, wie z.B. mit bestimmten Tagen assoziierte Ahnengeister, die polaren Kräfte von Yin und Yang,

⁵ Während seiner Paarungszeit und der Aufzucht seiner Kinder ist der Jagdtrieb des Fischotters größer als sein Nahrungsbedarf. Deshalb tötet er zu jener Zeit oftmals Fische, die er dann, gleichsam wie geopfert, unverzehrt auf den Steinen liegen lässt.

⁶ Zitiert aus dem frühen Bauernkalender „Xia xiao zheng“ wie er im *DaDai Liji* überliefert ist, übersetzt nach Richard Wilhelm, 1930, S. 233–235. Die verschiedenen Kommentare zum „Xia xiao zheng“ (vgl. etwa *Congshu jicheng* Bde. 1335–1337) zeigen die Textvarianten und Bedeutungsunsicherheiten vieler Passagen (vgl. etwa den schwer verständlichen Satz: „Der Habicht wird alsbald zur Taube.“). Da es mir hier nicht um eine philologisch abgesicherte Textübersetzung geht, sondern nur um die Vorstellung einer bestimmten Textart, reflektiere ich die Text- und Bedeutungsvarianten nicht, sondern halte mich an die Übersetzung Wilhelms.

Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs.

die Phasen der Fünf Elemente (*wuxing*) mit ihren unterschiedlichen Qualitäten, die Tagesqualitäten der Kultwoche sowie der unterschiedlichen hemerologischen 10er, 12er und 60er Tageszyklen, die acht oder 64 Wandelphasen des *Yijing* und viele andere. Ich möchte diese ideal gedachten Zyklen *Wirkzyklen* nennen. Wir finden bereits im archäologischen und textlichen Befund des ausgehenden 2. Jahrtausends zwei grundverschiedene Typen von regelhaften Zyklen, von denen der eine deskriptiv, aus empirischen Beobachtungen gewonnen und daran auch stets überprüfbar ist und der andere ideal, unsichtbar und unabhängig von der Erscheinungswelt, mit dieser jedoch in einem Wirkverhältnis stehend gedacht ist.⁷ Handlungen gelingen oder misslingen, weil sie im Einklang mit den jeweils herrschenden komplexen Verhältnissen dieser Wirkkräfte stehen oder in Opposition, vergleichbar mit Rückenwind oder Gegenwind. Manche Zeitpunkte sind demnach förderlich für bestimmte Handlungen, andere nicht. Ein Beispiel mag das veranschaulichen: Steht jemand in einem Zyklus von fünf Elementen von Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser in der Phase Holz (das ist entweder durch den Kalender vorgegeben oder wird diviniert) und möchte eine Schiffsreise machen oder eine Quelle ausgraben, so ist dies nicht förderlich, wenn in diesem Zyklus die Phase Feuer als nächstes regieren wird, denn Feuer und Wasser stehen im stärksten Gegensatz zueinander. Auf diese Weise gibt die Folgeposition innerhalb eines Zyklus Gelingen oder Misslingen bestimmter Handlungen vor, die jeweils in bestimmten Korrelationsverhältnissen mit den Elementen stehen. Solche Verfahren verlangen umfangreiche Klassifikationssysteme, damit eine große Bandbreite an Handlungen, Orten, Gegenständen etc. miteinander korreliert werden können.

Das Modell der linearen Kausalketten wird entweder empirisch über historische Exempla begründet. Dazu ist ein ganzes Archiv von Handlungen mit ihren Konsequenzen in China in Form von historiographischen Aufzeichnungen mit Kommentaren (moralischen Urteilen) verfasst worden, welche an unzähligen historischen Beispielen die Handlungsprinzipien der Protagonisten und deren typische Folgen aufweisen und so politischen Ratgebern als Referenz dienen.⁸

⁷ Marc Kalinowski hat für die chinesische Astrologie eine ähnliche Unterscheidung vorgenommen: „L’astrologie chinoise ancienne se divise en deux branches. La première, astrologie d’observation ou astromancie, s’attache à l’interprétation des phénomènes célestes tels qu’ils se présentent au regard. La notation minutieuse de ces phénomènes et l’élucidation raisonnée de leurs significations a donné naissance à une vaste littérature auguromantique émanant des observatoires impériaux et consignée dans les Historiques dynastiques et les grandes compilations rédigées sous les Tang. La deuxième branche s’est orientée vers l’interprétation des influences astrales non pas en terme de position dans le ciel, – sur des bases géométriques –, mais en terme de position à l’intérieur d’un cycle calendaire donné, – sur la base de la conversion systématique des données d’observation en instances relevant du calendrier. Cette astrologie calendaire a joué en Chine un rôle équivalent à celui de l’astrologie en Occident.“ Vgl. ders. 1996, S. 71–72. Lothar von Falkenhausen bestätigt eine ähnliche Trennung auch im innerkulturellen Bereich der späten Zhou-Zeit: „ritual activities were divided into nature worship and ancestral ritual, each requiring a different sort of mediating agent“, in ders. 1995, S. 298.

⁸ Chang 1983, S. 88–89.

Joachim Gentz

Ein weiteres Beispiel soll dies veranschaulichen: Jemand hat heimlich Obst aus dem Garten seines Nachbarn entwendet, woraufhin der Nachbar auf Rache sinnt. Aus historischen Präzedenzen sind im Zusammenhang mit Rache die folgenden Kausalketten induziert worden: Wenn der eigene Vater oder Herrscher verunglimpft, verletzt oder getötet wurde, ist es die Pflicht eines guten Sohns oder Ministers, Rache zu nehmen, weil der Ruf der Familie oder des Landes sonst in Gefahr ist und eine Schwächung bis zum Untergang droht. Wenn hier keine Rache genommen wird, droht Unheil. Wenn dagegen Rache genommen wird, ohne dass die Existenz des Landes oder des Clans bedroht ist, so führt das nur zu einer endlosen Kette von Rachenahmen, die dafür nicht in Kauf genommen werden soll. Wenn hier Rache genommen wird, droht Unheil. Nun geht es darum, den vorliegenden Fall als Glied einer dieser Ketten zu identifizieren und entsprechend zu handeln.

Kausalketten können auch als ideale Folgen entworfen werden, wie etwa jene aus dem Text des *Daxue* (4. oder 3. Jh v. u. Z.): Hat man innere Ruhe, kann man gelassen sein, ist man gelassen, ist man zu sorgfältigem Bedenken fähig, ist man zu sorgfältigem Bedenken fähig, kann man sein Ziel erreichen.⁹

Für beide Modelle, das zyklische wie das lineare, wird im Chinesischen die Metapher der *Keime* verwendet, die es zu identifizieren gilt, um das Erwachsen von künftigen Folgen aus einer Handlung im Frühstadium erkennen und lenken zu können. Keime können entweder als omenhafte Zeichen in der Erscheinungswelt ausgemacht werden. Dazu braucht es ein genau definiertes Regelformular dieser Erscheinungswelt wie etwa Kalender, astronomische Tabellen oder Almanache, denn Omenzeichen sind immer Abweichungen von einem solchen Regelformular. Oder Keime können divinatorisch provoziert werden, dann produziert man einen divinatorischen Text, den man nach bestimmten Regeln liest.

Nach dieser theoretischen Einführung soll die Hauptthese des Beitrags nun stärker historisch formuliert werden: Zwischen dem 9. und dem 2. Jh. v. u. Z. findet in China eine Empirisierung des Wissens von der Zukunft statt, die im 3. Jh. v. u. Z. eine entscheidende Radikalisierung erfährt.

Dies lässt sich einerseits politisch und sozial begründen: Die Institutionen der Zukunftsbewältigung in China verändern sich in dieser Zeitphase grundlegend, weil durch einen Verlust der Zentralmacht des Herrscherhauses der Zhou, der maßgeblich zwischen dem 10. und 8. Jh. v. u. Z. einsetzt, die divinatorische Praxis beginnt, sich allmählich von der Herrschaftsinstanz, von der sie bis dahin ausgeübt wurde, zu lösen und von mehreren Gruppen zunehmend eigenständiger Spezialisten weiter entwickelt zu werden. Die damit verbundene methodische Spezialisierung und soziale Differenzierung, welche die Divination vom Herrschaftsgeschäft zu einer Rat gebenden Instanz macht, geht einher mit einer Vielfältigung divinatorischer Methoden und mit dieser neuen Stimmenvielfalt zu

⁹ Nach Moritz 2003, S. 7.

Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs.

Wettbewerb und Kritik.¹⁰ Diese Kritik, welche sich in Textquellen früher Elitediskurse ausmachen lässt, wird zunächst an spezifischen divinatorischen Verfahren geäußert, dann an allgemeineren divinatorischen Prämissen und schließlich an Divination generell. Die durch gravierende politische und soziale Umwälzungen bedingte Auflösung religiöser und ritueller Traditionen führt in dieser Phase gleichzeitig zu einer „Rationalisierung“ sowohl ökonomischer, administrativer und militärischer als auch divinatorischer Modelle. Als Folge dessen findet eine Empirisierung des Wissens von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft statt und hat neue Diskursformen zur Folge, welche methodisch vor allem induktiv operieren und zyklische Erklärungsmodelle durch Exempla von linearen Kausalketten ersetzen. Daraus folgt eine dritte Phase, die im 3. Jh. v. u. Z. beginnt und in welcher die Funktion der divinatorischen Institution im Elitediskurs regelhaft geschlossen und von der Textexegese übernommen wird.

Methodisch hat die Empirisierung andererseits aber auch den Grund, so eine weitere Hypothese, in einem konstitutiven Merkmal divinatorischer Praxis, das ich wie folgt definieren möchte: Methodisch ist Divination dadurch bestimmt, dass sie immer unter der Spannung einer Leerstelle steht, die divinatorisch zu füllen ist. Divination ist die Bestimmung von offenen Zukunftsfragen, über die Wissen gewonnen werden muss, damit Entscheidungen für die Gegenwart getroffen werden können. Die treibende Kraft der Divination sind diese offenen Stellen, welche durch die Divination geschlossen werden sollen. Die Stellen können geschlossen werden, indem Zugang zu einem Wissen gewonnen wird, das verborgen ist¹¹ und von divinatorischen Texten zum Ausdruck gebracht werden kann, welche dann wiederum von Divinationsexperten gedeutet werden müssen. Die Relevanz der Divination begründet sich durch den Grad an Spannung, welche zwischen den offenen Stellen und der Möglichkeit besteht, diese durch Ausdeutung zu schließen. Indem Divination permanent versucht, die offenen Stellen zu schließen, indem sie stets versucht, immer raffiniertere Methoden zu finden, um den Ausgang der Divination zu kontrollieren, tendiert sie dazu, sich selber aufzuheben. Diese Dynamik kann anhand der Entwicklung der Divination in China in mehreren Phasen beobachtet werden und ist meines Erachtens die maßgeblich treibende Kraft in der Transformation früher chinesischer Divination. Ich möchte drei Beispiele aus der chinesischen Geschichte der Divination anführen, um dies zu verdeutlichen und gleichzeitig die Schwächung der Divinationsinstitution historisch darzustellen:

In der shangzeitlichen (13. und 12. Jh. v. u. Z.) pyromantischen Divination mit Orakelknochen beispielsweise sind die Faktoren von Zeit und menschlicher Handlung fest gegeben. Ein typischer Orakelknochentext lautet etwa: „Divination an Tag x, Handlung y“, also z. B.: „Divination am Tag *guichou*, der König

¹⁰ Harper 1999, S. 820.

¹¹ Gentz 1998.

Joachim Gentz

baut eine Siedlung in Ban.“ Dies sind die bekannten Fakten. Die offene Stelle, die unbekannt ist und durch die Divination geschlossen werden muss, ist, ob die Korrelation von gegebenem Zeitpunkt und gegebener Handlung positiv oder negativ ist, ob also eine bestimmte Handlung zu einem bestimmten Zeitpunkt erfolgreich sein wird oder nicht. Dadurch ist die Prognose offen und abhängig vom Orakelergebnis, das vollständig bei den Ahnen liegt. Keightley, Allan, Tung und andere Orakelinschriftenforscher haben in ihrer Analyse der historischen Entwicklung der Orakeldivination beschrieben, wie das Orakel im 12. Jh. v. u. Z. zunehmend mechanisiert und bürokratisiert wurde und am Ende in mechanisierte Akte formaler Affirmation mündete, welche die ängstlichen Fragen der früheren Phasen ersetzten und somit offenbar die offenen Stellen in der Divination zunehmend geschlossen hatten, sodass am Ende die Relevanz dieser Institution deutlich geschwächt war.¹²

In der Divination des Orakelbuches *Yijing* (auch *I Ging* oder *I Ching*, *Zhouyi* oder *Chou-i* 9.–8. Jh. v. u. Z.?), das mit der (auf die Shang-Dynastie folgende) Zhou-Dynastie verbunden ist, liegt die offene Stelle hingegen in der Bestimmung der Zeit-Einheit, die als eine von 64 Wandelphasen von der kalendarischen Zeit losgelöst eine andere zeitliche Ebene (von unbekannten Wirkkräften) anzeigt. Die dahinter stehende Vorstellung ist, dass sich der ständige Wandlungsprozess in der Welt in 64 Momenten des Wandels darstellen lässt, etwa so wie eine Linie sich durch Punkte darstellen oder eine Welle sich aus digitalen Einheiten errechnen lässt. Jedes dieser Momente hat eine ganz eigene Qualität durch dessen inhärente Tendenz zum nächsten Moment. Diese Tendenz wirkt sich auch auf jede Handlung aus. Ist dieses Moment einmal durch die Divination bestimmt, indem eines aus 64 Hexagrammen ausgewählt wurde, ist die Zuordnung von dessen Tendenz danach durch die kommentierenden Texte der Orakelsprüche relativ eindeutig, wenigstens exegetisch ableitbar. Es geht hier nicht mehr darum, den Ahnenwillen zu erkunden, sondern die gegenwärtige Tendenz des regelhaften Wandels herauszufinden. Damit sind an den offenen Stellen der Divination alle unzuverlässigen anthropomorphen Elemente (wie der Wille, Zorn, Gunst etc. der Ahnen und Götter) durch Regeln bzw. eine feste, berechenbare divinatorsche und exegetische Methode ersetzt. Der gesamte Bereich der Zukunftsvorhersage rückt somit in den Bereich der Regelhaftigkeit. Anstelle eines Systems von anthropomorphen Ahnen, über deren Einwirkung man nichts wissen konnte, tritt im Bereich der Divination offenbar ein Regelsystem, anhand dessen Spezialisten Berechnungen über die Zukunft anstellen können.

Ein drittes System, das den Umgang mit der Zukunft regelte und dessen Textzeugen uns vor allem in Gräbern des 3. bis 1. Jhs. v. u. Z. begegnen, stellen die Tagewählereien oder Hemerologien dar. Diese sind in all ihren Faktoren festgelegt und enthalten systematisch keine offenen Stellen mehr. Sie können deshalb

¹² Keightley 1988, S. 378–383; Keightley 1984, S. 17–20; Allan 1991, S. 120; Tung 1964, S. 98–108.

Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs.

nicht eigentlich zur Divination gezählt werden, sondern sind eher das durchgerechnete Endprodukt divinatorischer Praktiken, das diese gleichzeitig beschließt. Es sind mathematische Fortentwicklungen früherer kultischer und divinatorischer abstrakter Wirkzyklen, die, wie jene, ideal abstrakt und nicht empirisch gedacht sind. Der rituelle Akt der Divination wird hier durch den Rechenakt innerhalb eines in sich geschlossenen Systems ersetzt, in welchem Zeit, Handlung und Prognose allesamt gegeben und durch die Kombination verschiedener zyklischer Systeme miteinander korreliert sind. Ich habe an anderer Stelle 14 verschiedene solcher Systeme identifiziert, von denen bis zu sechs in einer einzelnen divinatorischen Operation kombiniert werden können.¹³ Auch die Geisterwelt wurde in diesem neuen System reorganisiert, welches neue Umgangsformen mit ihnen definierte.¹⁴ Die Tatsache, dass so viele unterschiedliche Systeme in diesem Genre integriert werden können und immer in Hemerologiensammlungen (*rishu*) zusammengefasst sind, die bis zu 50 bis 60 Texte enthalten, zeigt, wie wahllos und fast verzweifelt diese systematisch ganz unterschiedlichen geschlossenen Systeme vom ausgehenden 4. Jh. v. u. Z. an (bis zum 1. Jh. v. u. Z.) verwendet wurden. Die Omenologie, die vom 3. Jh. an institutionell Zeichen nur noch deutet und nicht mehr provoziert, operiert ebenfalls nach diesen geschlossenen Regelwerken.¹⁵ Die Tatsache, dass deren systematisch unterschiedliche Varianten heftig diskutiert wurden, ändert nichts daran, dass die Deutung selbst nicht mehr divinatorisch (offene Stellen schließend) verfuhr, sondern Omina nur noch klassifikatorisch im System verortete.

Mit diesen drei Beispielen sollte veranschaulicht werden, dass die Relevanz der Divination im Verlauf der Zeit geschwächt wurde, sowohl innerhalb der Einzeltraditionen als auch in der Entwicklung divinatorischer Systeme in einem Prozess, den Max Weber „Rationalisierung“ genannt hätte, den wir heute vielleicht „Säkularisierung“ nennen würden und der zu einer Empirisierung der Divinationsverfahren führte. Gleichzeitig mit diesem Scheitern der mit abstrakten Wirkzyklen operierenden Divinationsmethoden werden vom 4. Jh. v. u. Z. an nämlich empirische Verfahren wieder eingeführt. Dies geschieht sowohl bei den zyklischen als auch bei den linearen Modellen. Das ursprünglich mit mythischen Korrelationen¹⁶ versetzte Muster eines Fest- und Bauernkalenders, durch das die verschiedenen Arbeitsphasen im Jahr regelhaft festgelegt wurden, wird systematisch ausgeweitet zu einem möglichst vollständigen Regelwerk der Welt, nach dessen Regeln subtile Formen von Abweichungen von diesem Muster bestimmt werden können und zum ersten Mal auch werden.

Bei den zyklischen Modellen werden nun abstrakte Wirkzyklen entwickelt,

¹³ Gentz 2003–2004.

¹⁴ Harper 1999, S. 854.

¹⁵ Eberhard 1933; Loewe 1994; Kern 2000.

¹⁶ Als „mythische Korrelationen“ bezeichne ich mythisch begründete Assoziationen etwa von Himmelsrichtungen, Jahreszeiten und bestimmten mit mythischen Figuren verbundenen Festen.

Joachim Gentz

die mit den empirischen Daten der empirischen Zyklen in hochkomplexen Korrelationssystemen verbunden werden. Dies erlaubt nun plötzlich methodisch nicht nur die Identifikation der zyklischen Position und deren Folge durch einen Abgleich mit jahreszeitlich definierten empirischen Daten, sondern es erlaubt zum ersten Mal auch die Erklärung von Abweichungen im System durch Korrelationsdiagnose. Indem nun abstrakte Wirkzyklen zur Erklärung der empirischen Zyklen herangezogen werden, können die Omina als Abweichungen im System systematisch und nach Regeln erklärt und begründet werden. Damit liegen sie nicht mehr außerhalb des empirischen Zyklus als Äußerungen von Ahnen, Himmel oder Göttern, sondern sie können innerhalb des empirischen Systems selbst nach Regeln erklärt werden. In den Schriften, die zur Gattung der Monatsanweisungen gehören, finden wir vom 5. Jh. an eine immer vollständigere Durchdringung der empirischen Zyklen mit den korrelativen Ordnungsstrukturen der Wirkzyklen, die in den Monatsanweisungen des 3. Jhs. ihren Höhepunkt findet. Die bekannteste dieser Monatsanweisungen findet sich in den Frühlings- und Herbstannalen des Herrn Lü (*Lüshi Chunqiu*), einer Schrift, die, 239 v. u. Z. publiziert, als das erste Buch Chinas gilt, da es eine systematische Komposition aus thematisch geordneten Kapiteln darstellt. Im ersten Teil finden sich zwölf jahreszeitlich geordnete Monatsanweisungen, von denen ich die zum ersten Frühlingsmonat, mit der das Buch beginnt, in ihrer ganzen Länge zitieren möchte:

Lüshi Chunqiu, „Shi ji“:¹⁷

●Zitat, folgender Absatz in Petitsatz ((Plural?))●

Im ersten Frühlingsmonat steht die Sonne im Zeichen Ying Shi. Zur Zeit der Abenddämmerung kulminiert das Sternbild Shen. Zur Zeit der Morgendämmerung kulminiert das Sternbild Wei. Seine Tage sind Jia und Yi. Sein göttlicher Herrscher ist Tai Hao, sein Schutzgeist ist Gou Mang, seine Tiere sind die Schuppentiere, seine Note ist Jiao, seine Tonart ist Tai zu, seine Zahl ist Acht, sein Geschmack ist sauer, sein Geruch ist muffig, man opfert den Türgeistern, unter den Opfern steht die Milz voran.

Der Ostwind löst das Eis. Die Tiere beginnen aus ihrem Winterschlaf erweckt zu werden. Die Fische stoßen das Eis auf. Der Fischotter opfert Fische.¹⁸ Die Zuggans zieht nach Norden.

Der Himmelssohn weilt in der Qing Yang Halle im linken Raum. Er fährt im Fasanenwagen, an dem große blauschwarze Drachepferde angespannt sind. Es werden grüne Flaggen aufgesteckt. Man kleidet sich in grüne Kleider und trägt grünen Nephrit. Man ißt Weizen und Schaffleisch. Die Opfergefäße sind durchbrochen, um die Luft durchziehen zu lassen.

In diesem Monat begeht man den Eintritt des Frühlings. Drei Tage vor dem Eintritt des Frühlings begibt sich der Großastrolog zum Himmelssohn und spricht: „An dem und dem

¹⁷ Der Text ist in dem im 2. Jh. v. u. Z. kompilierten Ritualklassiker *Liji* als „Yueling“-Kapitel fast wortgleich aufgenommen worden. Eine ganz ähnliche Monatsanweisung findet sich auch im Kapitel 5 des 121 v. u. Z. publizierten *Huainanzi*, siehe zu Übersetzung, Analyse und Vergleich mit dem „Yueling“ Major 1993, S. 217–227.

¹⁸ Siehe Fußnote 5.

Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs.

Tag ist Frühlingseintritt; die wirkende Kraft beruht auf dem Holz.' Der Himmelssohn fastet dann. Am Tag des Frühlingseintritts begibt sich der Himmelssohn in eigener Person an der Spitze der drei Großwürdenträger, der neun hohen Räte, der Fürsten und Räte zur Einladung des Frühlings auf den östlichen Anger. Nach der Rückkehr verleiht er Auszeichnungen an die hohen Räte, die Fürsten und Räte im Schloßhof.

Er befiehlt den Ministern, Milde zu verbreiten und gütige Gebote zu erlassen, Glück zu spenden und seine Gnade der Masse des Volkes zuteil werden zu lassen. Belohnungen und Gaben werden ausgeteilt, jedem das Seine.

Er befiehlt dem Großastrolog, auf die Wahrung der Gesetze zu achten und Verordnungen zu erlassen, den Lauf des Himmels, der Sonne, des Mondes, der Sterne und Sternzeichen zu beobachten, damit die Mondhäuser in ihrem Rückgang ohne Irrtümer festgestellt werden, damit die Bahnen nicht falsch berechnet werden und der Frühlingseintritt als fester Punkt bestimmt wird.

In diesem Monat bittet der Himmelssohn an einem guten Tage um Getreidesegen zum höchsten Herrn. Darauf wird eine glückliche Stunde gewählt. Dann legt der König selbst eine Pflugschar an den dritten Platz des Wagens zwischen einen gepanzerten Wächter und den Wagenführer. Er begibt sich an der Spitze der drei höchsten Würdenträger, der neun hohen Räte, der Fürsten und Räte persönlich zum Pflügen auf den Acker des Herrn. Der Himmelssohn zieht drei Furchen, die drei höchsten Würdenträger ziehen fünf Furchen, die hohen Räte, Fürsten und Räte neun Furchen. Heimgekehrt ergreift der Himmelssohn im großen Gemach einen Pokal, während die drei höchsten Würdenträger, die neun hohen Räte, die Fürsten und Räte alle beisammen sind, und spricht zu ihnen: ‚Dies ist der Wein für eure Mühe.‘

In diesem Monat hat sich die Kraft des Himmels nach unten gesenkt, und die Kraft der Erde ist nach oben gestiegen. Himmel und Erde sind im Einklang und vereinigen ihre Wirkung. Kräuter und Bäume regen sich üppig.

Der König macht die Ackerbaugeschäfte bekannt. Er befiehlt den Feldaufsehern auf dem östlichen Anger ihre Wohnungen aufzuschlagen, die Grenzen und Scheidewege in Ordnung zu bringen, die Pfade und Kanäle gerade zu ziehen, eine genaue Übersicht anzufertigen über die Berge und Hügel, die Täler und Schluchten, die Ebenen und Sümpfe, und entsprechend dem, was an den einzelnen Plätzen am besten fortkommt, die fünf Getreidearten einzupflanzen. Um das Volk darüber zu belehren, müssen sie bei allem selbst dabei sein. Wenn die Felder im Voraus genau vermessen sind und nach der Linie begrenzt, so wissen die Bauern Bescheid.

In diesem Monat erhält der Musikmeister den Befehl, die Schulen zu besuchen und die heiligen Tänze einzuüben. Die Opferlisten werden in Ordnung gebracht, es ergeht der Befehl, den Geistern der Berge, Wälder, Flüsse und Seen zu opfern.

Als Opfer dürfen keine weiblichen Tiere verwendet werden. Es ist verboten, Bäume zu fällen. Man darf keine Nester ausnehmen und keine unausgebildeten, ungeborenen Tiere und halbflüggen Vögel töten, ebensowenig Hirschkalber und Eier.

Es sollen keine großen Menschenansammlungen stattfinden, keine Stadtmauern und Türme gebaut werden. Gerippe und Totes werden verscharrt und eingegraben.

In diesem Monat darf man nicht zu den Waffen greifen. Wer zu den Waffen greift, wird sicher von des Himmels Strafe betroffen. Wenn niemand die Waffen gegen uns ergriffen hat, so dürfen wir nicht damit anfangen. Man darf den Laut des Himmels nicht ändern. Man darf die natürlichen Linien der Erde nicht durchbrechen. Man darf die Ordnungen des Menschenlebens nicht stören.

Wenn im ersten Frühlingsmonat die für den Sommer gültigen Ordnungen befolgt

Joachim Gentz

würden, so würden Wind und Regen nicht zur rechten Zeit kommen, Kräuter und Bäume vertrocknen und welken und die Staaten in Aufregung geraten (zu viel Yang, J. G.). Wenn die für den Herbst gültigen Ordnungen befolgt würden, so würden die Menschen von großen Seuchen betroffen werden, Donnerstürme und Platzregen würden sich häufen, und allerlei Unkraut würde wuchern (niedergehendes Yang, wachsendes Yin, daher zu viel Yin, J. G.). Wenn die für den Winter gültigen Ordnungen befolgt würden, so würde Unheil durch Überschwemmungen angerichtet, Reif und Hagel würden großen Schaden tun. Die Wintersaat würde nicht heimgebracht werden können (zu viel Yin, J. G.).¹⁹

Auch das lineare Modell erfährt eine Empirisierung in der gleichen Zeit durch die Entwicklung von Kommentaren, welche die historischen Aufzeichnungen systematisch (und ebenfalls nach einem exegetischen Verfahren von Formular und Abweichung)²⁰ als Exemplasammlungen interpretieren. Auch hier wird das empirische Material aufgewertet und nach Regeln so erklärt, dass es als zukunftsweisende Handlungsanweisung dienen kann. Man kann die Zukunft im Sinne des Ausgangs einer gegenwärtigen Handlung kennen, wenn man im gegenwärtigen Handeln die entsprechenden historischen Exempla zu Rate zieht und deren Konsequenzen betrachtet.

Im letzten Schritt der Empirisierung von Zukunftswissen verabschiedet sich der herrschende frühe chinesische Elitediskurs im ersten Jh. u.Z. weitgehend von dem Modell der Wirkzyklen und somit vom zyklischen Modell insgesamt. Die vorgeblich von Konfuzius redigierte historische Exemplasammlung der Frühlings- und Herbstannalen wurde im 2. Jh. v. u.Z. mitsamt ihren Kommentaren kanonisiert und nahm unter den fünf konfuzianischen kanonischen Werken die Position eines Leitklassikers ein. Die anderen vier kanonischen Werke wurden im gleichen Sinne als empirische Vorlagen für lineare Kausalketten gelesen. Damit setzten die kanonischen Werke funktional die Institution der Divination fort als Ort, an welchem das Wissen darüber herrschte und Entscheidungen darüber gefällt wurden, welche Handlungen in der Zukunft erfolbringend sein würden. Die Klassikerexegese übernahm dabei auch wesentliche Methoden der divinatorischen Hermeneutik.²¹

Auguste Bouché-Leclercq zeigt in seiner *Histoire de la divination dans l'antiquité*, wie fließend die Grenzen zwischen der Exegese divinatorischer Zeichen und der Exegese heiliger Bücher im alten Griechenland waren. Wenn wir über divinatorische Texte sprechen, können die Grenzen zwischen himmlischen provozierten oder nicht provozierten Zeichen, offenbarten Schriften, inspirierten Prophetien und den weisen *chresmoi* der Orakelsänger in der Tat schwer gezogen werden.²² Ebenso wurden auch die kanonischen Texte im frühen China als Werke gelesen, die nicht nur von der himmlischen Ordnung handelten, sondern

¹⁹ Wilhelm 1979, S. 1–3.

²⁰ Gentz 2001, S. 117–135.

²¹ Gentz 2011a und 2011b.

²² Auguste Bouché-Leclercq 1879, Bd. 2, S. 218.

Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs.

gleichzeitig Ausdruck derselben waren, wie sie in der Menschenwelt erscheint. Entsprechend folgte auch die Hermeneutik, die auf manche dieser Texte angewandt wurde, divinatorischen Hermeneutiken, wie sie in diversen divinatorischen Traditionen entwickelt worden waren. In dem Maße, wie die den Divinationspraktiken zugrunde liegenden religiösen Prämissen in Elitediskursen kritisiert wurden, wurden neue autoritative Institutionen erfunden, die neue offene Stellen bereitstellten, an denen nach festgelegten Regeln Verhandlungen über soziale, juristische, politische und ethische Angelegenheiten vorgenommen werden konnten. Dabei wurden nicht nur divinatorische Lesestrategien übernommen, auch die autoritativen Referenzen auf Divinationsereignisse in frühen historischen Narrativen wie dem *Zuo zhuan* und argumentativen Texten wie dem *Mozi* wird später durch die autoritativen Klassikerzitate fortgesetzt. Julia Kindt hat gezeigt, wie Orakelgeschichten bei Herodot seiner Historiographie Autorität verleihen sollten.²³ Lisa Raphals hat diesen Ansatz in einer vergleichenden Studie weiter entwickelt und mantische Narrative im *Zuo zhuan* und die Weise, wie diese Geschichte strukturieren, analysiert. Das *Zuo zhuan* verwendet die mantischen Narrative, um Konzeptionen von kosmischer Ordnung und menschlicher Moral vorzustellen und um Belege für moralische Urteile einzelner Individuen sowie für Richtigkeit oder Falschheit im Verhalten historischer Akteure in den annalistischen Aufzeichnungen darzulegen.²⁴

Schluss

Fünf Thesen wurden vorgetragen:

1. Wissen von der Zukunft bedeutet im frühen China immer Wissen um die Konsequenzen gegenwärtigen Handelns, das auf einer Diagnose der Gegenwart gründet.
2. Wissen von der Zukunft gründet auf zyklischen Modellen (empirische Zyklen und Wirkzyklen) sowie auf linearen Kausalketten (historisch und ideal).
3. Zwischen dem 9. und dem 2. Jh. v. u. Z. findet eine Empirisierung des Wissens von der Zukunft statt, indem Aussagen über die Zukunft sich zunehmend auf in der Empirie gründende Regelwerke beziehen.
4. Dies liegt an einer in dieser Zeit zunehmend sich verregelnden Organisation des sozialen, politischen, religiösen, ökonomischen, administrativen und militärischen Lebens, welche auch die Divination betrifft, deren offene Stellen zunehmend durch Rekurs auf empirisch begründete Regeln geschlossen werden.

²³ Kindt 2006.

²⁴ Kapitel acht ihres Buches in Vorbereitung.

Joachim Gentz

5. Die Funktion der institutionalisierten Divination wird von der Institution des konfuzianischen Kanons übernommen, die Divinationspraxis von der Exegese.

Damit ist die Divination als staatliche Institution gestorben. Sie hat sich mit zunehmender Grammatikalisierung und Empirisierung selbst aufgehoben. Mir scheint, dass von allen Modellen, die Zugang zu Wissen von der Zukunft anbieten, das empirisch-lineare am stärksten in den Elitediskursen fortlebt; alle anderen verbreiten sich als Bestandteil der im ersten Jahrhundert sich entfaltenden neuen Religionen Daoismus und Buddhismus sowie der Alltagskultur, die bis heute auf den Straßen anzutreffen ist. Wenn wir heute durch Hongkong, eine der modernsten Städte Chinas, gehen, finden wir meines Wissens zwar keine Pyromantik mit Schildkrötenpanzern mehr, aber die meisten Typen späterer Divinationsarten werden dort noch praktiziert. Liu Lexian hat in einem Hongkonger Almanach aus dem Jahre 1977 eine Divinationsmethode zur Bestimmung der Qualität unterschiedlicher Geburtstage gefunden, die den menschlichen Körper als Korrelationsmodell verwendet. Die zwölf Tageszeichen des traditionellen zyklischen Zählsystems sind dort auf Diagrammen jeweils bestimmten Körperstellen zugeordnet und in vier nach Jahreszeiten geordneten Diagrammen dargestellt. Bei der Yi-Minorität im Südwesten Chinas wurde 1936 ein ähnlicher Text mit ebensolchen Diagrammen gefunden.²⁵ Und 1975 wurden in einem Grab in Hubei Shuihudi mehrere Bündel von beschriebenen Bambusleisten gefunden, auf denen, neben vielen Rechtstexten, sich auch eine Hemerologie befand, die genau diese Divinationsmethode darstellte, ebenfalls nach Jahreszeiten geordnet, mit denselben zwölf Tageszeichen auch auf Diagrammen diesen Körperstellen zugeordnet. Das Grab wird auf das Jahr 217 v.u.Z. datiert.²⁶ Es gibt keinerlei Textzeugen dazwischen. Das zeigt, wie lückenhaft unsere historische Bestandsaufnahme divinatorischer Praktiken in China ist. Die These von der Empirisierung basiert nur auf den selektiv überlieferten Quellen der Elitediskurse. Das schmälert allerdings nicht die historische Relevanz der Analyse, denn es scheint mir, dass die Elitediskurse nicht allein mit politischer Macht gekoppelt sind, sondern auch den Ort spiegeln, an dem historisch in China die wesentlichen diskursiven, konzeptionellen und intellektuellen Innovationen geschahen. Diese waren relevant für die historischen Veränderungen der Institutionen, die wiederum das Wissen von der Zukunft bestimmten.

²⁵ Liu Lexian 劉樂賢 1994, S. 189–196.

²⁶ Ibid.

*Empirisierung des Wissens von der Zukunft im China des 3. Jhs.**Bibliographie*

- Allan, Sarah (1991). *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*. New York: SUNY.
- Bouché-Leclercq, Auguste (1879). *Histoire de la divination dans l'antiquité*. Paris: E. Leroux.
- Chang, K. C. (1983). *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Eberhard, Wolfram (1933). *Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit*. Berlin: Baessler-Archiv Bd. 16. (Auch in: *Sternkunde und Weltbild im Alten China*. Taipei: Chinese Material and Research Aids Center, 1970, S. 11–110).
- Falkenhausen, Lothar von (1995). „Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The *Wu* Officials in the *Zhou li*“, in: *Early China* 20, S. 279–300.
- Gentz, Joachim (1998). „„Offenbarung“ in den chinesischen Religionen? Eine systematisch angelegte Überblicksstudie zu verschiedenen Divinationsformen in China,“ in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 13, S. 225–270.
- (2001). *Das Gongyang zhuan*. Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstanalen (*Chunqiu*). Wiesbaden: Harrassowitz.
- (2003–2004). „Elf Thesen zur Eigenart und Systematik früher chinesischer Chronomantik“, in: *Oriens Extremus* 44, S. 101–110.
- (2005). „Wang Chongs (27– ca. 100) Divinationskritik“, in: *Cahiers Glotz* 16, S. 259–274.
- (2011a). „Divinatory Authority and Author's Divinity in Early China“, unpubl. Vortrag gehalten auf der Konferenz „Fate, Freedom, and Creation in Early China“, Erlangen 19.–21.5.2011.
- (2011b). „Die Geburt der Klassiker aus dem Geiste der Divination, Physiognomien des Wissens im alten China“, unpubl. Vortrag gehalten in Heidelberg, 08.07.2011.
- Harper, Donald (1999). „Warring States Natural Philosophy and Occult Thought“, Kap. 12 in: Loewe, Shaughnessy (Hg.), *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 813–884.
- Kalinowski, Marc (1999). „La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine. Une étude des discours prédictifs dans le *Zuozhuan*,“ in: *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 21 (Divination et rationalité en Chine ancienne), S. 37–65.
- (1996). „Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne. Les mutations de l'hémérologie sexagésimale entre le IV^e et le II^e siècles avant notre ère,“ in: *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 18, S. 71–113.
- Keightley, David (1988). „Shang Divination and Metaphysics,“ in: *Philosophy East West* 38.4, S. 367–397.
- (1984). „Late Shang Divination: The Magico-Religious Legacy,“ in: Henry Rosemont Jr. (Hg.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Chicago: Scholars Press, S. 11–34.
- Kern, Martin (2000). „Religious Anxiety and Political Interest in Western Han Omen Interpretation: The Case of the Han Wudi Period (141–87 B.C.),“ in: *Chûgoku shigaku* 中國史學 [Chinese History] 10, S. 1–31.
- Kindt, Julia (2006). „Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' Croesus Logos“, in: *Classical Philology* 101.1, S. 34–51.
- Kuzniar, Alice A. (1986). „Signs of the Future: Reading (in) Lavater's *Aussichten*,“ in: *Journal of Germanic Studies* 22.1, S. 1–19.

Joachim Gentz

- Liu Lexian 劉樂賢 (1994). *Shuihudi Qinjian rishu yanjiu* 睡地秦簡日書研究 (Studien zu den Hemerologien auf den Qin-zeitlichen Bambusstreifen aus Shuihudi). Taipei: Wenjin.
- Loewe, Michael (1994). *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Major, John (1993). *Heaven and Earth in Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*. New York: SUNY.
- Moffett, John (1999). „Mandates, Ritual Faults, Senility, and Death: Prediction in the *Zuo zhuan*,“ unpubl. Vortrag gehalten am 5.7.1999 in Göttingen.
- Moritz, Ralf (übers. und hrsg.) (2003). *Das Große Lernen (Daxue)*. Stuttgart: Reclam.
- Raphals, Lisa (in Vorbereitung). *Divination and Prediction in Early China and Greece*. Cambridge University Press.
- Tung Tso-pin (1964). *Fifty Years of Studies in Oracle Inscriptions*. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies.
- Wang He 王和 (1984). „Lun *Zuo zhuan* yuyan 論左傳預言“ (Über die Vorhersagen im *Zuo zhuan*), in: *Shixue yuekan* 史學月刊 6, S. 13–18.
- Wilhelm, Richard (1930). *Li Gi. Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*. Jena: Diederichs.
- (1979). *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Düsseldorf/Köln: Diederichs.
- (1987). *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. Düsseldorf: Diederichs.
- Zhang Gaoping 張高評 (1995). „*Zuo zhuan* yuyan zhi jixing yu zuoyong 左傳預言之基型與作用“ (Arten und Funktionen von Vorhersagen im *Zuo zhuan*), in: Lin Qingzhang 林慶彰 (Hg.), *Jingxue yanjiu luncong* 經學研究叢, Bd. 3, Taipei, S. 149–164.